

INDICE

PROTAGONISTI E TESTI

DEBORA D'ALESSANDRO, <i>Il proemio del De partu Virginis di Jacopo Sannazaro</i>	11
PASQUALE SABBATINO, <i>Il Trionfo della Galatea di Raffaello e il Libro del Cortegiano di Castiglione. Il dibattito sull'imitazione nel primo Cinquecento</i>	23
ADRIANA MAURIELLO, <i>Tempo, spazio e colori nelle Cene del Lasca</i>	49
FABIO CALABRESE, <i>From Epithet to Image: The Transformation of Il candelaiio's Protagonists</i>	59
STEFANO JOSSA, <i>Da Ariosto a Tasso: la verità della storia e le bugie della poesia</i>	69
WILLIAM R. BOWEN, <i>Renaissance Perspectives on the (Re)birth of Music</i>	83

RINASCIMENTO E RINASCIMENTI

TIMOTHY J. MCGEE, <i>Music and Rhetoric in the Early Modern Period. A Reassessment of the Relationship</i>	93
MARIA CONCOLATO, <i>Sui rapporti tra Bruno e la cultura elisabettiana</i>	101
ENCARNACIÓN SÁNCHEZ GARCÍA, <i>Campanella, Bruno, Della Porta e Telesio in Cervantes: stato della questione</i>	109
FRANCESCO GUARDIANI, <i>Anatomia di un gap: fra tramonto del Rinascimento e alba della modernità</i>	115

IL RINASCIMENTO NELL'OTTOCENTO E NOVECENTO

HEATHER MURRAY, <i>Late Nineteenth-Century Views of the Renaissance in Canada: The Columbian Celebrations of the York Pioneers (Toronto) and the Institut Canadien (Québec) in 1892</i>	123
SERGIO MINICHINI, <i>Un precursore delle «Annales»? Salvatore Di Giacomo e La prostituzione in Napoli nei secoli xv, xvi e xvii</i>	129
ANNE URBANCIC, <i>The Renaissance Novellas of Mario Pratesi</i>	135
ANTONIO SACCONI, <i>Ariosto letto da Pirandello</i>	143
FRANCESCO PAOLO BOTTI, <i>Gadda e il Rinascimento</i>	151
GIULIANA SANGUINETTI KATZ, <i>Il ritratto di una pittrice del Rinascimento nel romanzo Artemisia di Anna Banti</i>	161
LUIGI SCORRANO, <i>Aldo Vallone e l'interpretazione dantesca nel Rinascimento</i>	167

STUDI RINASCIMENTALI

Rivista internazionale di letteratura italiana

2 · 2004

ESTRATTO



PISA · ROMA

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

MMV

ENCARNACIÓN SÁNCHEZ GARCÍA
CAMPANELLA, BRUNO, DELLA PORTA
E TELESIO IN CERVANTES:
STATO DELLA QUESTIONE

LA convinzione che la cultura spagnola del secolo d'oro sia un tutt'uno con quella italiana contemporanea nutre da sempre il lavoro critico del miglior ispanismo. In tempi recenti troviamo in questa linea non soltanto uno studioso come Francisco Rico, e di lui basti citare libri come *Nebrija frente a los bárbaros* o *El sueño del humanismo*,¹ ma a fargli da corona e da battistrada ci sono maestri che vanno da Eugenio Asensio ad Antonio Prieto, passando per Maria Rosa Lida, Lore Terracini, Jean Canavaggio e un lungo eccetera. Diverso appare al contrario l'atteggiamento tradizionale della critica italiana di fronte alla deriva iberica della Rinascenza, una estensione ritenuta forse ingombrante e indesiderata.²

Il tema del mio intervento partecipa appieno di questa tensione, anzi prende lo spunto da una scaramuccia di questa lunghissima guerra tra lo stivale e la penisola pentagonale, dove all'ansia di legittimazione di questa si oppone un atteggiamento di autosufficienza di quello. Il motto forgiato su di una reminiscenza classica, e capovolto in *Italia capta Hispaniam capit*, ha trovato infatti ostacoli insormontabili per la sua fissazione come valore in positivo piuttosto che come una sovrastruttura artificiosa.³ Il pregiudizio di insanabile medievalismo e barocchismo della cultura spagnola dell'età del Rinascimento⁴ ha infatti frenato la comprensione di quel comune lavoro e comune sentire che hanno portato poeti come Lope e Marino a scrivere versi quasi perfettamente speculari in virtù di una partecipazione ad un movimento culturale unitario, non riducibile a gretta e sterile imitazione.⁵ Di una vicenda così complessa accennerò qui solo per un piccolo segmento, quello che concerne il rapporto tra un gruppo di pensatori e scrittori italiani non ignari di cose ispaniche e il massimo autore della letteratura spagnola tra Cinquecento e Seicento. Mi riferisco cioè al possibile rapporto che Miguel de Cervantes stabilì, forse sin dal suo soggiorno in Italia, e particolarmente a Napoli, negli anni della sua milizia, con la scuola napoletana di quegli scrittori e novatori impegnati nella formulazione di un sapere intriso di scienza nuova e di tensioni utopistiche, ma, e al tempo stesso, ancorato alle forme tradizionali del dibattito culturale. Una miscela assai utile a chi se ne sarebbe avvalso rifondendo forme e contenuti sia del nuovo che del vecchio presenti nel discorso degli italiani, in una formula inedita di letteratura. Ma forse proprio questa invenzione cervantina di stabilire su basi di solidità culturale opere dirette precipuamente a *delectare*, mentre solo tangenzialmente (e forse moralisticamente) esse erano finalizzate al *prodesse*, resta la chiave di lettura di una così tenace incomprensione.

1. F. RICO, *Nebrija frente a los bárbaros*, Salamanca, Universidad, 1978 e IDEM, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza editorial, 1993.

2. Cfr. il classico B. CROCE, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, Bari, Laterza, 1949; un tentativo di confronto tra le due scuole, o almeno una giustapposizione di interventi, è negli Atti del Convegno *Dall'Umanesimo meridionale al Rinascimento in Italia e in Spagna*, «AION(SI)», xxx, 1988.

3. Non a caso il volume citato *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza* concentra la collaborazione e compartecipazione delle due culture mediterranee alla fase dapprima alfoncina, quindi a quella dell'effimera dinastia aragonese di Napoli, dando per esaurita quella esperienza dopo, sebbene, pur con limitazioni è ancora apprezzata positivamente sulle soglie dei primissimi decenni del secolo XVI. Più avanti, proprio a partire dalla terza decade del secolo, cioè dal momento dell'affermarsi del movimento umanistico in Spagna con uomini e contenuti propri, Croce non legge che decadenza, scolasticismo, artificio.

4. Sulla persistenza di questa idea cfr. G. GRILLI, *Dos lecturas italianas novecentistas de Cervantes entre ideologismos e hispanofilia*, in A. B. VISTARINI y J. M. CASASAYAS (eds.), *Desviaciones lúdicas de la crítica cervantina*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, pp. 271-280.

5. Vedi D. ALONSO, *Marino deudor de Lope (y otras deudas del poeta italiano)*, in *OBRA COMPLETA*, III, Madrid, Gredos, 1974, pp. 741-833.

Ma ripassiamo da vicino i primi due tempi di questa scaramuccia: la prima mossa fu fatta da Cesare de Lollis che, nel 1924, con il suo libro *Cervantes reazionario* aveva sostenuto strenuamente l'idea dell'impreparazione culturale dello scrittore spagnolo, chiamandolo «povero ignorante»,⁶ «buon uomo»,⁷ disertando sulla sua genialità casuale nel calcolare quella opinione (apparsa già negli ambienti madrileni degli inizi del Seicento ostili all'autore del *Quijote*) che lo definiva come *ingenio lego*, e infine corredando il suo discorso con affermazioni come questa: «Cervantes non era Dante, il quale, trecent'anni prima aveva ben distinto tra l'arte che procede a caso e quella che procede per regole; e alla seconda s'era attenuto e in tutto che toccasse sapeva di potere – era in voler suo – attingere alla perfezione. Cervantes era ancora legato al capriccio del caso che gli avea largito il suo tema nel *Don Chisciotte*, e lo volle ora umiliare nel suo tentativo del *Persile e Sigismonda*»⁸ (l'ultimo romanzo, apparso postumo); e cito ancora: «Io dubbito che Cervantes raccogliesse in sé tutti quei tratti umanistici dei quali così abilmente lo intoeletta il Menéndez y Pelayo; certo, in ogni modo, gli fece difetto in tutto e per tutto quello, che è principale caratteristica umanistica, della critica».⁹

Atteggiamento pregiudizialmente negativo questo di de Lollis, che arriva a mostrare morbosamente il suo accanimento nel vituperio, quando sottolinea gaudente di aver trovato una *auctoritas* del cervantismo (e cioè Schevill) convinto, come lui, dell'ignoranza delle lettere latine da parte di Cervantes;¹⁰ questo «argomento», dunque, venne messo in solfa, nel 1925, da Américo Castro nel suo libro *El pensamiento de Cervantes*, spartiacque, ancora oggi, della critica cervantina, dove il grande studioso conferiva all'autore del *Quijote*, per la prima volta, «una aureola de autoridad, erudición y sofisticación metodológica»¹¹ rifiutando interpretazioni esoteriche partitarie della omniscienza di Cervantes,¹² ma nondimeno criticando posizioni di intellettuali come Menéndez y Pelayo, Don Juan Valera, Unamuno, Morel Fatio, Rodríguez Marín ed altri che, con sfumature diverse, coincidevano nello sminuire la consistenza teorica della sua formazione; di fronte a tutto ciò Castro sceglie di concentrarsi nell'approfondimento dei rapporti tra Cervantes e il pensiero contemporaneo rinascimentale, e quindi tra le idee che ispirarono la più innovativa prosa europea dell'età moderna e la cultura teorico-scientifica propria dei circoli intellettuali dell'Italia del secondo Cinquecento.¹³

Don Américo discetta dunque sul pensiero cervantino considerandolo come un sistema coerente, che si esprime attraverso mezzi artistici piuttosto che teorici ed accusa de Lollis di atteggiamento antistorico quando costui si fa burla delle idee di Cervantes a proposito dei sogni, p. es. protestando della «curiosa actitud de los historiadores con nuestro Cervantes; [pues] tendría éste que haber sido lo que fue, y además Galileo y Descartes en una pieza para no producir esa impresión de un pobre y vulgar ignorante, víctima de las supersticiones más burdas».¹⁴

Ma se la tesi più pregnante del libro di Castro riguarda ciò che lui chiama «la orientación literaria» ed è legata al tema del *Quijote*, che viene illustrato come geniale mutazione della polemica fra i trattatisti delle varie poetiche rinascimentali sui rapporti tra storia e

6. C. DE LOLLIS, *Cervantes reazionario*, Roma, Fratelli Treves, 1924, p. 48.

7. Ivi, p. 185.

8. Ivi, p. 158.

9. Ivi, p. 184.

10. «Con piacere vedo che anche lo Schevill si ferma, contento, a un Cervantes peggio che mal sicuro del suo latino, e, in via generale, buon conoscitore del mondo, non di libri (cfr. *Studies in Cervantes*, III, in «Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences», XIII, 1908)»: C. DE LOLLIS, *Cervantes reazionario*, cit., p. 118.

11. Sono parole dell'illustre cervantista britannico A. CLOSE, *La crítica del Quijote*, in *Cervantes*: Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1995, pp. 311-333: la citazione è alle pp. 312-313.

12. Cfr. N. DÍAZ DE BENJUMEA, *Comentarios al Quijote*, Madrid, Gaspar Editores, 1859 e *La verdad sobre "El Quijote"*. *Novísima historia crítica de la vida de Cervantes*, Madrid, Gaspar Editores, 1878.

13. Cfr. E. RULEY, *Teoría de la novela en Cervantes*, Madrid, Taurus, 1971; interessanti considerazioni anche nell'introduzione di A. Gargano all'edizione italiana (Bologna, il Mulino, 1988), in particolare con riguardo alla leggenda dell'*ingenio lego*.

14. A. CASTRO, *El pensamiento de Cervantes*, Nueva edición ampliada con notas del autor y de Julio Rodríguez-Puértolas, Madrid, Noguer, 1972, p. 100.

poesia,¹⁵ è nei capitoletti dedicati alla chiamata «crítica de la realidad», ed al «error y la armonía como temas literarios» nonché in quello su «la naturaleza como principio divino e immanente»¹⁶ dove il confronto con i filosofi naturalisti e rappresentanti della scienza nuova diventa serrato.

La critica della realtà è saldamente legata da Castro alla questione dell'insorgenza di elementi fantastici nell'opera cervantina, riconducibili ai temi della astrologia e della stregoneria. Sostiene, per esempio, che «Cervantes censura a quienes entran en la ciencia astrológica "sin estudio ni experiencia"»¹⁷ e stabilisce un nesso, una «notable concordancia», tra la tradizione magica ed occultista medievale, che aveva mantenuto la necessità di osservare i fenomeni per via sperimentale e «los alegatos de Telesio en pro del método experimental».¹⁸ Aggiunge poi tra le ragioni che spiegano lo sviluppo della filosofia occulta «lo que se ha llamado pampsiquismo, deducido del cuasi panteísmo de Telesio»¹⁹ e subito illustra questa affermazione traducendo un passaggio del *De sensu rerum* campanelliano: «Lo que existe en los efectos y en el todo debe existir también en las causas y en las partes»²⁰ osservando che Campanella «como Agripa de Nettesheim admite que el móvil principal de la actividad oculta de los seres es la repulsión de los contrarios y la atracción de los semejantes».²¹ Trova anche le radici dell'aportiane di questo principio (*Magia naturalis*, lib. I, cap. I, 1560) e, forte di questa *auctoritas*, identifica un tetto comune tra costoro e le posizioni cervantine in materia magica quando esclama: «he aquí, pues, un nuevo portillo para la aceptación del ocultismo astrológico por quienes pensaban que la vida física y moral era, ante todo, armonía y concordancia».²² Né risulta difficile rintracciare una volontà irritata e castigatrice nei confronti dell'ombra di de Lollis quando aggiunge: «Situémonos, pues, en la historia y no decretemos que Cervantes era un pobre ignorante al aceptar la posibilidad del vaticinio astrológico, partiendo de ideas que habían de ser fecundas para la ciencia posterior, aunque su aplicación a la astrología hoy nos parezca pueril», e cita al proposito gli *Astrologicorum libri VI* di Campanella, premurandosi di dare la data di composizione (1613)²³ ed arricchendo il commento sulla posizione sforzata del Campanella – malgrado gli errori che l'abito del pensiero analogico fa filtrare attraverso il solido impianto di regole da lui stabilito – con citazioni ed aneddoti.

È per questa via che lo studioso può tirare le somme, affermando che «Cervantes se halla, en lo que atañe al contenido de una parte de su cultura, en la misma ambigua postura que muchos pensadores preclaros de fines del XVI y aun principios del XVII».²⁴

L'accostamento dunque tra Campanella e Cervantes appare retto sempre da affinità che si spiegano mediante il debito che entrambi hanno con la cultura del *Regno* durante la seconda metà del '500.²⁵ Infatti per tutto ciò che riguardava l'astrologia *tout court* – e quindi astronomia, astrologia giudiziaria, metereologia, ecc. – Castro, nel ribadire che «la cultura de Cervantes en estas materias era la admitida en el sur de Italia durante su permanencia allá hasta 1575»,²⁶ ipotizza che il geocentrismo cervantino nel *Persiles* non si discosta da

15. Alla questione è dedicato il primo capitolo del libro.

16. Rispettivamente capp. II, III e IV.

17. A. CASTRO, *El pensamiento de Cervantes*, cit., p. 101.

18. Ivi, pp. 101-102.

19. Ivi, p. 102.

20. «Quidquid est in effectibus esse et in causis: ideoque elementa ac mundum sentire» (ll. I, cap. I). Castro non dimentica di chiarire in nota che il *De sensu rerum* «se escribía en 1604, aunque se publicó en 1620» (ivi, p. 119) e cita L. Blanchet (*Campanella*, 1920).

21. Ivi, p. 102.

22. *Ibidem*.

23. Aggiunge anche quella di pubblicazione: 1629 (*ibidem*).

24. Ivi, pp. 103-104. Si veda su questo tema il saggio di G. POGGI *Astrologia e letteratura nella Spagna del secolo d'oro*, «Studi Ispanici», 1977, pp. 9-44, ed il volume di A. MARTINENGO, *La astrologia en la obra de Quevedo: una clave de lectura*, Madrid, Alhambra, 1983.

25. Si confronti questo discorso con la posizione di Croce in *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, cit., p. 267, su quella che lui chiama l'infatuazione spagnola del filosofo: «Era una decadenza che s'abbracciava a una decadenza, e se il fantasioso Campanella aveva potuto farsi l'illusione su ciò e vedere ancora ai principi del seicento nella Spagna la dominatrice e unificatrice del mondo, egli stesso cangiava avviso [...]».

26. A. CASTRO, *El pensamiento de Cervantes*, cit., p. 118.

quello espresso da Telesio in *La philosophia di Bernardino Telesio ristretta in verità* (Napoli 1589) ed ancora una volta ricorre a Campanella, ed alle sue posizioni finanche il 1613, come più alto termine di paragone.²⁷

Insomma gli anni italiani di Cervantes segnano la sua formazione in maniera così decisiva che ancora nelle sue ultime opere è riscontrabile la poderosa presenza di quella cultura nella quale si erano nutriti entrambi. Campanella non è mai richiamato come possibile fonte dell'autore del Quijote, ma come più rigoroso erede di una cultura alla quale lo spagnolo attinse a partire dalla sua educazione gesuitica ispanica e, dopo, nel modo intermittente che la sua professione di soldato gli imponeva. Campanella allora autorizza le posizioni cervantine in materia di scienza – ma non solo di scienza – in virtù della matrice comune che li nutre, e l'esempio di posizioni simili – malgrado la distanza delle rispettive attività – serve per liberare automaticamente Cervantes dai suoi ingiusti detrattori.

Lo stesso meccanismo adotta Castro nei confronti del rapporto di Cervantes con Giordano Bruno, citato molto spesso insieme a Campanella; per esempio, a proposito del ruolo metodico che acquista l'errore come infrazione dell'ordine naturale la cui punizione scaturisce dalla stessa natura, essendo implicita nella colpa e quindi immanente. E qui la riflessione prende spunto soprattutto dalla *Galatea* – la pastorale cervantina che fu la sua opera prima – e si sofferma sulla concezione della natura come principio divino e immanente. Se ora s'illustra la riflessione citando la massima campanelliana «naturalis est punitio culpae»,²⁸ Bruno fa capolino come rappresentante del neoplatonismo e, per l'approfondimento delle sue idee sulla teoria della chiamata *coincidentia oppositorum* o di quelle sulla divinità infinita e sul mondo infinito, Castro cita gli studi di Honigswald e di Giovanni Gentile apparsi in quegli anni.²⁹ E ancora, i parallelismi s'infittiscono di esempi di entrambi gli autori per illustrare il tema cervantino del volgo ignorante, spaziando, per i ragguagli, tra quasi tutte le opere di Cervantes e le *Opere italiane* di Bruno. Finalmente la traversata umana di Giordano Bruno serve a Castro, in una difesa appassionata delle ragioni profonde della sua ritrattazione,³⁰ per normalizzare la posizione di Cervantes nei confronti della Chiesa controriformista.³¹

E così, mentre per Telesio e Della Porta si poteva pensare ad un rapporto più diretto, data la loro attività napoletana durante gli anni di presenza di Cervantes in città,³² per Campanella e Bruno il confronto è «entre los hombres más egregios»³³ che hanno in comune lo stesso orizzonte culturale. E che Cervantes continuasse a sognare ancora nel '600 con quell'orizzonte è cosa a tutti nota.³⁴

27. *Ibidem*.

28. Dalla *Philosophia realis*. Aggiunge Castro: «Cervantes no ha aprendido en Campanella su doctrina moral, porque su formación espiritual está hecha cuando Campanella empieza a escribir. El soneto "Seco ogni colpa è doglia, e trae la pena / nella mente o nel corpo o nella fama", aunque escrito antes de 1607, no se publica hasta 1622. Cervantes recibiría tales ideas en Italia, en el ambiente en que se formaban los grandes pensadores del momento» (pp. 141-142).

29. Del primo cita passi della monografia *Giordano Bruno* (eds. R de O, 1925), del secondo *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* (1920).

30. «Para Bruno no hay posibilidad de ley ni estado sin religión. Como para Campanella, la religión de un país es para él como la constitución política y la ley positiva; de aquí que Bruno se aleje de los protestantes "questi grammatici che in tempi nostri grassano per l'Europa", que causan daiios, guerras y discordias. No hay, pues, que mirar la retractación de Bruno en 1592, ocho años antes de su martirio, como una baja debilidad, sino como fruto de íntima y complicada convicción. Meses antes de que interviniera el tribunal de Venecia, Bruno había comenzado a preparar su reconciliación con Roma; estaba dispuesto "a domandare humilmente perdono al Signore Dio e alle Signorie illustrissime de tutti gli errori commessi". Tal retractación no puede mirarse como vil flaqueza en quien dio serenamente la vida por la "otra" verdad» (A. CASTRO, *El pensamiento*, cit., p. 254).

31. «Católico, sí, hemos de repetirlo; pero en la forma en que lo eran otros hombres de genio, preocupados de novedades. Creyente, piadoso; pero formula la doctrina de la naturaleza como creadora del hombre, y cuya consecuencia es una moral con sanciones immanentes, que para nada tiene en cuenta la vida futura» (A. CASTRO, *El pensamiento*, cit., p. 256).

32. Telesio è a Napoli nel 1570 (cfr. J.-C. MARGOLIN, *Telesio e le mecenat napolitaine des Carafa*, in Atti del Convegno *Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, Napoli, Guida, 1992, p. 109). Giovan Battista Della Porta e i suoi fratelli Giovan Vincenzo e Ferrante «fecero della loro casa un centro di vita culturale e frequentarono spesso il cenacolo intellettuale che si raccoglieva intorno a Matteo di Capua» (A. CERRO, *Il teatro dell'intelletto*, Napoli, IVO, 1990, p. 26).

33. A. CASTRO, *El pensamiento de Cervantes*, cit., p. 255.

34. Il desiderio di tornare a Napoli accompagnerà Cervantes per lunghi anni e sarà sul punto di avverarsi quando il Conde de Lemos, nominato viceré di Napoli, decide di includere nel suo seguito letterati importanti, ma alla fine il nostro sarà

Tentativi seri per riprendere la lezione di Castro sono ben scarsi fino ad oggi. Sul possibile influsso di Teslio è tornato Francisco Márquez Villanueva, in occasione del II Congresso internazionale dei *cervantistas* che l'Oriente ospitò nel 1993, in una bella relazione su *La Galatea* – *roman a clef*, come era quasi d'obbligo nella Pastorale –, dove Cervantes esalta la figura del vecchio sacerdote pagano Teslio, che, sulla scia di Castro, Márquez identifica con Bernardino Teslio.³⁵

Lía Schwartz Lerner allarga l'influsso quando prende in considerazione «paralelos y analogías entre la moral naturalista de Teslio y la que parece informar la construcción de tantos personajes del universo ficcional de Cervantes» e pensa che l'autore del *Quijote* può «haberlo leído directamente o recogido ideas difundidas en España a partir de 1565, aproximadamente, que se integraban en el plano más vasto de las disquisiciones neoplatónicas sobre el alma del mundo y la valoración de la naturaleza como "principio autónomo e inmanente"». ³⁶

Quasi niente si è fatto sulla possibile ispirazione dellaportiana, se si eccettuano certi cenni, purtroppo non raccolti e rielaborati in uno studio organico, di Eugenio Asensio a proposito del *De humana physiognomia*;³⁷ dico purtroppo, perché il collegamento con della Porta è inserito in un contesto, quello della disamina della *acedia*, che è concetto strettamente collegato al motivo della malinconia decisivo nella definizione della complessione di Don Quijote.³⁸

Un panorama ben più sconsolato si offre a proposito di Campanella e Bruno, se perfino Carlos Romero, uno degli ultimi editori del *Persiles y Sigismunda* (1997), si adegua, esaltandolo, a ciò che Américo Castro aveva sostenuto a proposito del geocentrismo dei nostri.³⁹

Tento a questo punto una conclusione. Anthony Close rifletteva nel 1995 sul segno lasciato da *El pensamiento de Cervantes*: «Si la filosofía occidental, al decir de Whitehead, no es más que una larga apostilla a Platón, entonces Castro debe ser considerado como una especie de Platón en relación con el cervantismo posterior». ⁴⁰ Ma, se le cose stanno così, risulta ancora più difficile spiegare questa enorme difficoltà nello scalare una della vette maggiori che alimentavano il libro di Castro.

La prudenza, certamente, è d'obbligo quando si tratta della presenza di Cervantes in Italia, e a Napoli specialmente. Il miglior biografo attuale di Cervantes, Jean Canavaggio, ha rinnovato questa scelta necessaria in mancanza di documenti che riguardino tale soggiorno.⁴¹ Ma quella prudenza è ben lontana da dare ragione della grande rimozione che il cervantismo sembra aver realizzato del fatto che Napoli sia stata la capitale di uno spazio culturale unico costituito dalla Spagna e l'Italia meridionale durante il '500.

E di questa grande rimozione forse qualche responsabilità tocca anche all'italianistica.

E così la famosa domanda retorica di Quevedo «¿Turbó las Academias de España Bernardino Tiesio o halló cátedras como en Italia?», ⁴² sembra avere ancora oggi il soprav-

depennato dall'elenco: cfr. L. ASTRANA MARÍN, *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes*, Madrid, Instituto Editorial Reus, 1948-1958; si veda ora J. CANAVAGGIO, *Cervantes y Nápoles*, in E. SÁNCHEZ GARCÍA, A. CERBO, C. BORRELLI (a cura di), *Atti del Colloquio Spagna e Italia attraverso la letteratura del secondo Cinquecento*, Napoli, IUO, 2001, pp. 173-188.

35. F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Sobre el contexto religioso de «La Galatea»*, in G. GRILLI (ed.), *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Nápoles, IUO, 1995, pp. 181-196.

36. L. SCHWARTZ LERNER, *Teslio en Quevedo: "No es artifice, no, la simetría" en su contexto cultural*, in B. DUTTON y V. RONCERO LÓPEZ (eds.), *"Busquemos otros montes y otros ríos". Estudios de literatura española dedicados a Elias L. Rivers*, Madrid, Castalia, 1992, pp. 221-233: p. 231.

37. Cfr. E. ASENSIO, *Itinerario del entremés*, Madrid, Gredos, 1971, p. 181.

38. Il collegamento passa per il concetto di *podrido* (cfr. D. ALONSO, *El hospital de los podridos y otros entremeses alguna vez atribuidos a Cervantes*, Madrid, 1936); per il valore della melanconia nella strategia narrativa e ideologica cervantina, cfr. A. REDONDO, *Otra manera de leer el Quijote*, in particolare il capitolo *La melancolía y el Quijote de 1605*, Madrid, Castalia, 1997, pp. 121-146.

39. Cfr. p. 548 della edizione Cátedra, 1997. Si vedano anche, a proposito di coincidenze tra il Cervantes del *Persiles* e il pensiero campanelliano, gli spunti offerti da M. SCARAMUZZA VIDONI, *Deseo, imaginación, utopía en Cervantes*, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 182-183.

40. A. CLOSE, *La crítica del Quijote*, cit., p. 314.

41. Art. cit.

42. È in uno dei passi della *España defendida y los tiempos de ahora* (1609) dove, difendendo l'ortodossia della cultura spagnola, Quevedo si scaglia contro Gerardo Mercator: «Añades: "Aman los españoles las mal fundadas cavilaciones de los sofistas."»

vento. Ma il tono apologetico del testo quevediano riduce il valore di verità in questa appassionata figura dell'interrogazione.

Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»

Todo lo dices al revés. ¿Por ventura en España halló aplauso vuestro Pedro de Ramos, perturbador de toda la filosofía y apóstata de las letras? ¿Cuándo abrió en España nadie los labios contra la verdad de Aristóteles? ¿Turbó las academias de España Bernardino Tilesio o halló cátedras como en Italia? ¿Tiene acá secuaces la perdida ignorancia del infame hechicero y fabulador Teofrasto Paracelso, que se atrevió a la medicina de Hipócrates y Galeno, fundado en pullas y cuentos de viejas y en supersticiones aprendidas de mujercillas y pícaros vagabundos?...» (DON FRANCISCO DE QUEVEDO Y VILLEGAS, *España defendida y los tiempos de ahora*, in *Obras Completas*, I, Madrid, Aguilar, 1958, p. 517). Sulla presa di distanza dai filosofi naturalisti e i rappresentanti della nuova scienza da parte del Quevedo dottrinale cfr. L. SCHWARTZ LERNER, *art. cit.*, pp. 229-231.